

《東華漢學》第 27 期；35-62 頁  
東華大學中國語文學系 華文文學系  
2018 年 6 月

## 《列子》歸墟五山神話之寓意探析<sup>\*</sup>

陳寅清<sup>\*\*</sup>

### 【摘要】

《列子》不僅保存了許多珍貴的中國神話，而且對神話加以改造，藉以表達道家思想。本文比對《列子》與其他典籍對「渤海仙島」的記載發現，《列子》對渤海仙島神話傳說的踵事增華，其實蘊含著道家的宇宙生成論，應以「寓言」視之。本文在中國神話及道家思想研究的基礎上，酌參當代概念隱喻與意象基模理論，針對《列子》五神山寓言中的意象和隱喻進行探析，以期解明此寓言涉及的重要概念：（一）「大壑」與「五山」—「道」與「物」的隱喻，（二）巨龜負山—「定位」與「秩序」的隱喻，（三）員、岱二山流於北極，沉於大海—「循環」與「回歸」的隱喻。盼藉由寓言故事與意象喻意的詮釋，使深奧隱晦的道家哲理成為生動活潑、易明白、可親近的作品。

**關鍵詞：**《列子》、歸墟神山、道家寓言、隱喻、意象基模理論

---

<sup>\*</sup> 本論文為科技部專題計劃（MOST 105-2410-H-003-133-）之部分研究成果。作者由衷感謝匿名審查人的細心指正與建議。

<sup>\*\*</sup> 國立臺灣師範大學華語文教學系助理教授

## 一、前言：《列子》對渤海神山神話的改造

列子與老子、莊子並稱為道家三子。其書藉古神話或神仙之說以表達其哲學義涵，其學說受《老子》影響，大旨與《老子》近同。《列子》就如許多古籍，歷經戰亂散亡而重輯，其中雖不免雜有後人文字或其他殘簡與錯簡，疑古學者認為今本《列子》係魏晉人偽作，然不可否認其書保存了大量先秦材料，包括珍貴的遠古神話、傳說，並遺散之道家鬻熊、關尹、楊朱諸子遺說，這些資料在中國哲學、文學、神話學諸方面皆有不可忽視的價值。近年來《列子》研究已逐步從辨偽之學走入思想與文學的研究<sup>1</sup>，本文擬從當代概念隱喻與意象基模理論之視角，針對《列子·湯問篇》所記載的「渤海五山神話」進行隱喻及意象的解析，進而探討《列子》對遠古神話的改造，及所呈顯的道家哲思與寓意。

中國地勢西高東低，眾川東流入海。關於東海仙島的記載，最早見於中國神話地理書《山海經》：「蓬萊山在海中。大人之市在海中。」<sup>2</sup>《史記·始皇本紀》記載的海中神山有三：「海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲。」<sup>3</sup>《史記·封禪書》並記載戰國時代濱海之齊、燕二國國君，及秦始皇帝派方士赴東海求仙人不死之藥的經歷：

<sup>1</sup> 近年從思想與文學角度探討《列子》的研究漸興，參林麗真〈列子研究之動向〉，《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文津出版社，1997），頁595-618。林義正，〈論列子之虛〉，《哲學論評》第22期（1999），頁105-136。林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《臺大文史哲學報》第52期（2000），頁119-140。林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》第29卷第8期（2002），頁762-771。周大興，〈外遊與內觀——論列子好遊〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第2期（2009），59-79頁。陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——以《列子》為中心所作的考察〉，《東華漢學》第24期（2016），頁29-60。

<sup>2</sup> 《山海經》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2004），頁350。

<sup>3</sup> 司馬遷，《史記》，卷六（臺北：臺灣商務印書局，1968），第二冊，頁84。

此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽盡白，而黃金白銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。<sup>4</sup>

關於東海三神山的類似記載亦見於《漢書·郊祀志》<sup>5</sup>，以及六朝志怪小說《拾遺記》、《十洲記》等典籍。

《列子》對東海神山之記述鑲嵌於〈湯問篇〉一連串遠古神話傳說之間，前有女媧補天、共工撞天柱的神話，後有龍伯巨人國、僬僥矮人國、諍人小人國等奇國異民之說，故事皆奇譎恢詭，筆調誇張生動，想像力十足。其中，「東海五神山」的故事情節尤為波折，涉及的人物頗多，不但有天帝、海神、眾仙和巨人，甚至有巨龜這樣的神話動物。而「巨人釣龜」的橋段，則是《列子》利用《山海經》所記「蓬萊山鄰大人之市」的神話地理背景，再加以創造鋪張的情節。《列子·湯問》之「東海五神山」全文如下：

渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷，其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里。山之中間相去七萬里，以為鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種；一日一夕飛相往來者，不可數焉。而五山之根，無所連著，常隨潮波上下往還，不得蹙峙焉。仙聖毒之，訴之於帝。帝恐流

<sup>4</sup> 司馬遷，《史記》，卷二十八（臺北：臺灣商務印書局，1968），第九冊，頁8。

<sup>5</sup> 《漢書》卷25上〈郊祀志〉記：「此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠。蓋嘗有至者，諸仙人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下，水臨之。患且至，則風輒引船而去，終莫能至云。」見班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1977），頁1204。

於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼈十五舉首而戴之。迭為三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國，有大人，舉足不盈數千而暨五山之所，一釣而連六鼈，合負而趣，歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿員嶠二山流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。帝憑怒，侵滅龍伯之國使阨。侵小龍伯之民使短。至伏羲神農時，其國人猶數十丈。<sup>6</sup>

據此，《列子·湯問》五神山故事之情節發展可分三部分：一、首先點明故事場景：東海中有無底深谷名曰「歸墟」，谷中有五山，其根無所連箸，常隨波上下往還，不得暫峙。二、居於五山上之群仙苦於居無定所，訴之於天帝，天帝乃命海神禺彊使十五隻巨龜負山，五山始峙而不動。三、五山鄰近龍伯大人之國，有巨人來，一釣而連六龜，合負而去，致五山中之岱輿、員嶠二山流於北極、沉於大海。

值得注意的是：在記錄東海三神山的眾典籍中，獨《列子》在蓬萊、方壺、瀛洲三山之外增列了「岱輿」、「員嶠」二山，且此二山又於《列子》的神山故事結尾，云其流於北極、沉於大海，而不復見。《列子·湯問》此言究有何意？何須增列岱、員二山，又云二山消失不見？對於《列子》五神山之說，雖有學者提及，但未加深究。鄭毓瑜以《史記》和《列子》關於「三山」或「五山」的說法為《山海經》蓬萊山的踵事增華。<sup>7</sup> 高莉芬認為《列子》將三山衍為五山，又結合大壑歸墟、巨鼈負山，以及巨人釣龜等神話敘事，為使原本質樸的蓬萊神話內容更為豐富。<sup>8</sup> 本文則認為五神山之說乃《列子》對遠古神話之改造，其中涉及神山的靜峙與流動，實蘊含著相當耐人尋思的道家哲理，故可從「寓言」的角度加以解讀。而寓言中使用的神話意象，包括東海大壑、北極大海，五神山之名稱與山形，以及天帝、禺彊、巨鼈等神話人物及動物，在寓

<sup>6</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》（上海：上海古籍出版社，1991），頁115-116。

<sup>7</sup> 鄭毓瑜，〈舊詩語的地理尺度〉，收錄於於黃應貴、王璦玲主編，《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》（臺北：漢學研究中心，2009），頁227。

<sup>8</sup> 高莉芬，《蓬萊神話》（臺北：里仁書局，2008），頁61、128。

言中各含深層喻意；而這些意象元素在《列子》寓言故事中的對比與連結，更值得一探究竟。

本文在前賢對中國神話研究基礎上，酌參當代概念隱喻（conceptual metaphor）與意象基模（image schema）的理論，針對《列子》歸墟五山寓言中的隱喻和意象進行探析。「概念隱喻理論」為美國語言學家萊可夫（George Lakoff）和哲學家詹森（Mark Johnson）於1980年代共同提出的理論，主張隱喻不只是文學上的修辭技巧，而是人們基本的思維模式，且與身體感官經驗息息相關。概念隱喻理論自提出後，於西方以及東方學界帶動一股隱喻研究的風潮，迄今方興未艾。<sup>9</sup> 本文在中國神話及道家思想研究的基礎上，參考詹森和萊可夫近年所提出的「意象基模」理論<sup>10</sup>，對《列子》歸墟五神山寓言中的多種意象進行解析，以期闡發此寓言涉及的重要概念：（一）「大壑」與「五山」—「道」與「物」的意象隱喻，（二）巨龜負山—「定位」與「秩序」的意象隱喻，

<sup>9</sup> 概念隱喻研究涉及語言、文學、哲學和認知心理學諸領域，引起跨界學者的交流和探討。美國漢學家森舸瀾（Edward Slingerland）以概念隱喻理論作為跨文化比較研究的新方法，並以此詮釋中國先秦思想。近二十年來國內學者亦積極引介概念隱喻理論，並應用至儒、道經典的研究，如：曹逢甫、蔡立中、劉秀瑩，《身體與譬喻：語言與認知的首要介紹》（臺北：文鶴出版社，2001）。鄧育仁，〈隱喻與情理——孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》第38卷第3期（2008.9），頁485-504。鄧育仁，〈隱喻與公民論述：從王者之治到立憲民主〉，《清華學報》第41卷第3期（2011.9），頁523-550。吳佩晏、張榮興，〈心理空間理論與《論語》中的隱喻分析〉，《華語文教學研究》第7卷第1期（2010），頁97-124。張榮興，〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》第13卷第5期（2012），頁999-1027。

<sup>10</sup> 萊可夫（George Lakoff）和詹森（Mark Johnson）於1980年《我們賴以生存的譬喻》（*Metaphors We Live By*）首度提出概念隱喻理論後，於1987年《心智中的身體》（*The Body in the Mind*）、《女人、火與危險事物》（*Women, Fire, and Dangerous Things*）等書中相繼提出多種「意象基模」（image schemas），以簡約的意象表現人類的認知結構。這些意象基模包括「容器意象基模」（the container schema）、「中央／邊緣基模」（the center-periphery schema）、「循環基模」（the cycle schema）、「等級基模」（the scale schema）、「聯繫基模」（the link schema）、「路徑基模」（the path schema）、「部分／整體基模」（the part and whole schema）…等。意象基模理論的適用面極廣，可用以解析人類如何以空間隱喻表達抽象概念和思想。

(三) 員、岱二山流於北極，沉於大海—「循環」與「回歸」的意象隱喻。

## 二、《列子》歸墟五神山寓言之意象和隱喻解析

### (一) 「大壑」與「五山」—「道」與「物」的隱喻

《列子·湯問》記載的五神山位於渤海之東，不知幾億萬里的無底大壑。此無底之谷，納八紘九野之水，天漢之流，而無增無減。「東海大壑」的記載不僅見於《列子》，亦遍見於《山海經》、《楚辭》、《莊子》諸古籍，可見是個淵源極為久遠的古神話傳說。《山海經·大荒東經》記：「東海之外大壑。」<sup>11</sup>《楚辭·遠遊》亦云：「上至列缺兮，降望大壑」。<sup>12</sup>「列缺」係指天的缺口，為雨水灌注而下的天門；而「大壑」則是海中的無底深谷，為萬川所歸之地戶，《莊子》稱之為「尾閭」。<sup>13</sup>《莊子·秋水》云：「天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈，尾閭泄之，不知何時已而不虛。」<sup>14</sup>據日籍學者御手洗勝的研究，《莊子·秋水》中所說記載的「尾閭」即東海大壑的別稱。「尾閭」之「尾」指的是眾川末端，「閭」則地戶、眾水宣泄的孔道。<sup>15</sup>神話學者王孝廉考察其緣由認為：中國地勢西高東低，眾川皆東流入海，古人見眾川之水日夜不停地東流入海，而海水卻無增減，因而想像海中有無底之谷的存在。<sup>16</sup>

<sup>11</sup> 《山海經》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2004），頁 365。

<sup>12</sup> 《楚辭》（北京：中華書局，1985），頁 84。

<sup>13</sup> 有關中國神話中「天門」、「地戶」的觀點，參高莉芬，《蓬萊神話》，頁 65。

<sup>14</sup> 王叔岷，《莊子校詮》中冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁 584。

<sup>15</sup> 見御手洗勝，〈「尾閭」という語の原義について〉，《廣島大學文學部紀要》第 47 卷（1988.1），頁 48-50。

<sup>16</sup> 王孝廉，《中國神話世界》下編（臺北：洪葉文化，2005），頁 90。

從道家隱喻的角度來看，「東海大壑」結合了「水意象」與「容器意象」，此二意象皆為道家宇宙生成論經常使用的意象隱喻。《列子·湯問》的「東海大壑」與《老子》使用的「谷神」、「玄牝」、「橐籥」等意象同屬「容器意象」群，用以呈現道的孕生力。《老子》第六章云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」此章以幽深的虛谷象徵著天地萬物產生的始源，《老子》謂之「玄牝」，因其如玄妙的母體子宮，具有綿延不絕、無窮無盡的生育力。《老子》又以引風熾火的「橐籥」來表現天地萬物生成的過程：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」（《老子》第五章）橐籥亦是虛空的容器，但其中氣流運行，便能使熾火發動，生生不息。上引谿谷、母腹、橐籥等中空容器意象的內部並非全然空無一物，而是充滿著流動不息的「水」或「氣」，而「水」又比「氣」更具體形似萬物化生的樣貌和過程。《老子》第廿五章云：「有物混成，先天地生」，便是用「混成」的水意象表述天地生成之前的樣態。《列子》亦以「渾淪」來描述天地生成前，渾沌未分的狀態，《列子·天瑞》云：「氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。」<sup>17</sup>《莊子》寓言中有位名為「渾沌」的中央之帝，其前身乃神話人物帝江。據《山海經》描述，「其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。」<sup>18</sup>「渾沌」狀如黃囊，可知亦屬中空容器意象群，吳澤順以「歌舞」為黃囊內部渾水急速旋轉流動的形象比喻。<sup>19</sup>龐樸認為渾沌的原型是古人橫渡黃河時常用的皮筏，想像牛皮筏子在滔滔江水中乘風破浪的樣子，的確是神氣十足！<sup>20</sup>道家的「混成」、「渾淪」或「渾沌」思想根植於初民對自然界的觀察與想像，帶有濃厚的自然主義與神話色彩，顯示神話思維與抽象思維之間的過渡與融合。

<sup>17</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁3。

<sup>18</sup> 《山海經》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2004），頁65。

<sup>19</sup> 見吳澤順，〈黃帝軒轅氏系混沌之神考〉，《東岳論叢》第6期（1991），頁63。

<sup>20</sup> 見劉貽群主編，《龐樸文集》（濟南：山東大學出版社，2005），頁344-345。

「水」在道家宇宙生成論的關鍵地位尤見於郭店《老子》節抄本所附的〈太一生水〉篇。篇首云：

大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。…  
天地者，大一之所生也。是故大一藏於水，行於時，周而又始，  
以己為萬物母；一缺一盈，以己為萬物經。<sup>21</sup>

〈太一生水〉篇是否原為《老子》的一部分，或為《老子》的文獻來源之一，抑或是楚地流傳的附篇或傳文？學界尚無定論，然而「太一生水」作為宇宙生成論的命題，無疑是《莊子》以降的「氣化宇宙論」外，另一個別具特色的「尚水」理論體系。陳鼓應認為〈太一生水〉承襲了《老子》的尚水思想，進而發展為「道生水」的命題。《老子》言「道生一」，而〈太一生水〉將抽象的「一」具象化為「水」，藉以強調「道」的生化能力。<sup>22</sup> 較之於「氣」，「水」是一種更具形質的生命力象徵，萬物皆潤澤於水乃得以生長。〈太一生水〉以「大一藏於水」言無形之「道」藉著形質之「水」在天地間轉化與循環，其所描述的宇宙生成過程與循環規律顯較《老》、《莊》複雜，摻雜著初民對自然天象與地理的觀感與想像。〈太一生水〉云：「大一生水；水反輔大一，是以成天；天反輔大一，是以成地」，就宇宙生成的時間順序而言，〈太一生水〉以「水」為先，「天」次之，「地」又在天之後，天地的生成次序似乎受到「天上地下」的觀念影響。篇末又言「天不足於西北，其下高以強；地不足於東南，其上（低以弱）」<sup>23</sup>，言天在西北傾斜，所以西北地勢高；地在東南傾斜，故東南有大海。沈清松據此認為〈太一生水〉係以中國的山脈和地勢走向來看待天地，中國西北方山勢高聳，因此從人的角度來

<sup>21</sup> 〈太一生水〉全文，見〈郭店《太一生水》校箋〉，收錄於艾蘭(Sharah Allan)、魏克彬(Crispin Williams)原編，邢文編譯《郭店《老子》：東西方學者的對話》(北京：學苑出版社，2002)，頁270-276。

<sup>22</sup> 陳鼓應，《老莊新論》(臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006)，頁54。

<sup>23</sup> 〈太一生水〉文本，見艾蘭(Sharah Allan)、魏克彬(Crispin Williams)原編，邢文編譯《郭店《老子》：東西方學者的對話》(北京：學苑出版社，2002)，頁276。



看，天不足於西北；而中國東南地勢漸低入海，故謂地不足於東南。<sup>24</sup>〈太一生水〉以初民的實感經驗為出發點，想像自然天象與地理相反相成而不斷衍生的過程，呈現出一種素樸的自然觀，其思維特色如葉海煙指出：〈太一生水〉的思想可視為介於神話、常識與哲學之間的過渡。<sup>25</sup>

與〈太一生水〉的尚水思想近似，《列子·湯問》的「渤海五山」故事亦以古中國神話與自然地理為背景，且同樣蘊含著以「水」為核心概念的生化觀，唯《列子》是以「敘事」的方式呈現其宇宙生成論。「渤海五山」故事係為篇首「殷湯問於夏革：古初有物乎？」對答中，夏革答覆的一連串神話奇談之一。在渤海五山故事之前，夏革先提及「地傾東南」的洪水神話典故：「共工氏與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，折天柱，絕地維，故天傾西北，日月星辰就焉；地不滿東南，故百川水潦歸焉。」<sup>26</sup>夏革接著說道，在百川匯聚的東海中「有大壑焉，實為無底之谷」；大壑中有五山，五山之「根無所連箸，常隨潮波上下往還，不得暫峙。」若從宇宙生成的角度來看，「海中深谷」的意象有如母體內充滿羊水的子宮，能孕育、滋養生命，使胚胎得以在子宮內生長化育；而「五山」載浮於東海大壑中的樣態，則恰似胎兒浮游於子宮羊水水中的樣態。賴錫三於探討道家思想與渾沌創世神話之關連時指出：《老子》所謂「泊兮未兆，嬰兒未孩」的想像可能源自於渾沌神話，因為神話經常使用「（原）水」來隱喻世界的初始猶如子宮內的羊水般渾然為一。<sup>27</sup>而萬物初生於渾沌的意象，神話常以「島嶼」浮現於「海波」之中的景

<sup>24</sup> 沈清松，〈空間、山水與雲氣：對中國山水畫論與古代宇宙論的哲思〉，《哲學與文化》39卷11期（2012.11），頁83。

<sup>25</sup> 葉海煙，〈《太一生水》與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》26卷4期（1999.4），頁336-343。

<sup>26</sup> 見嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁115。《列子·湯問》此段關於洪水神話的記載亦見於《淮南子·天文訓》。

<sup>27</sup> 見賴錫三，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第四十九期（2015.6），頁9。

象來呈現，如宗教神話歷史學者Mircea Eliade於《意象與象徵》（*Images and Symbols*）所提出：

水象徵實存的整個宇宙；泉源之水是所有可能存在之物的蘊藏處；水存在於一切形體之先，又輔助萬物的創生。受造物的典型意象之一，便是突現於海波中的「島嶼」。相反的，「沒入水中」（immersion）象徵著回歸到成形之前、存有之先的未分化狀態。「浮出」（emersion）則象徵形體重現，也就是宇宙萬物生成的反覆行動。<sup>28</sup>

按《列子·湯問》的記載，東海大壑中有五山：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊；但按《史記》、《漢書》等史籍所記，東海神山只有蓬萊、方丈、瀛洲三山。《列子》雖增添岱輿、員嶠二山，卻在故事結尾云此二山沈於大海、消失不見，以此圓說何以此二山未見於史籍。其實無論是「三山」或「五山」，在道家的宇宙生成論而言，皆喻表現象界中的「萬物」；而「東海大壑」則是渾然一體之「道」的具體象徵。《列子·天瑞》曰：「一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人，故天地含精，萬物化生。」<sup>29</sup> 此處「一」亦指天地未分前，氣、形、質渾然一體的狀態，《列子》又稱之為「渾淪」。《列子·天瑞》曰：「渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。」《老子》四十二章言「道生萬物」的歷程云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「一」指渾沌未分的「道」；「二」指陰、陽二氣；陰陽二氣氤氳相盪，由二生三，以致生出現象界的萬物萬象，故「道」與「萬物」的關係可謂「一」與「多」的關係。

<sup>28</sup> 筆者譯自 Mircea Eliade, *Images and Symbols* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p.151. 原文為：The Waters symbolize the entire universe of the virtual; they are the *fons et origo*, the reservoir of all the potentialities of existence; they precede every form and sustain every creation. The exemplary image of the whole creation is the Island that suddenly “manifests” itself amidst the waves. Conversely, immersion in the waters symbolizes a regression into the pre-formal, reintegration into the undifferentiated mode of pre-existence. Emergence repeats the cosmogonic act of formal manifestation.”

<sup>29</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁4。

在《列子·湯問》篇的歸墟五山寓言中，上述「道」與「物」、「一」與「多」、「生生者」與「生者」的抽象概念皆化為具體的意象呈現出來。其中，「東海大壑」意象乃「一」與「渾淪」的巧妙結合。蓋「一」又作「壹」。按《說文解字》，「壹」取象於「壺」，與「大壑」同屬中空容器意象群。<sup>30</sup> 壺為盛水容器，東海大壑亦為洋海所充滿，「容器」意象與「水」意象在此合而為一。「水」乃孕育、滋生萬物的原質，而五神山隨波起伏，忽隱忽現於東海大壑中的樣態，正如《老子》廿一章所描述「物生於道」的情狀：「道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」若將《列子·湯問》篇中幽隱深邃的「東海大壑」比作唯恍唯惚、窈兮冥兮的「生生之道」，那麼「五山隨波起伏，忽隱忽現於大壑中」的意象，則可謂「萬物生成於渾沌之道」的具體呈現。

東海五神山中的「方壺」原名「方丈」，《列子》名之為「方壺」，後來王嘉撰《拾遺記》更將「蓬萊」、「方丈」、「瀛洲」三山皆改名作「蓬壺」、「方壺」、「瀛壺」。<sup>31</sup> 東海神山以「壺」為名，栩栩如生地表現了神山仙島如空壺（葫）漂浮於海上的樣態。<sup>32</sup> 而諸神山雖由大海所出、所滋養，海水卻不控制、轄管它們，而任容五山悠游海波中；好比道使萬物生長、興作，却不據為己有、不仗恃己功，也不加以宰制，而是順任萬物自然地生長變化。正如《老子》第十章論道的生生之德：「生之畜之，生而不有、為而不恃、長而不宰，是謂玄德。」如此看來，

<sup>30</sup> 按《說文解字》：「壹，專一也。从壺吉聲。」關於「壹」與「壺」的意象解析，參葉舒憲，《莊子的文化解析》（武漢：湖北人民出版社，1997），頁 197。

<sup>31</sup> 《拾遺記》卷一：「三壺，則海中三山也。一曰方壺，則方丈也；二曰蓬壺，則蓬萊也；三曰瀛壺，則瀛洲也。」石磊注譯，《新譯拾遺記》（臺北：三民書局，2012），頁 25-26。

<sup>32</sup> 葫蘆是中國先民製造陶器的天然模型。植物的「葫」與器物的「壺」在中國神話與文化意涵上有許多互通之處。參游琪、劉錫誠主編，《葫蘆與象徵》（北京：商務印書館，2001）。

五山以「大樽浮乎江湖」的姿態浮游海上，並非居無定所、無家可歸的可憐狀，倒是自自然然地、十分逍遙愜意呢！<sup>33</sup>

## （二）巨龜負山—「定位」與「秩序」的意象隱喻

《列子·湯問篇》中的五神山，以「根無所連箸，隨潮波上下往還，不得鬪峙」的悠遊大壑之姿出場，不料卻受到五山上諸仙聖們的抱怨—五山既隨波逐流，居於五山上的仙聖便得時常奔波遷徙。按《列子》所述，原來五神山上「臺觀皆金玉、禽獸皆純縞」，且有「珠玕之樹」結滿食之可不老不死的生命果，是個宜居的好地方，故其上居仙聖無數。《列子》此段對五神山的仙境描述，文字綺麗，描述詳盡，不似《山海經》記古神話的簡樸風格；以記敘結構來看，首述五神山的地理位置，次述其上的奇景異產，末述棲集之仙聖，這種結構與《拾遺記》、《十洲記》等六朝時代流行的仙道地理書雷同。<sup>34</sup> 然而《列子》的用意似不在追求長生不死的仙境，因為這班居住於五神山上的仙人們，在故事中更像是一群跑龍套的甘草人物。他們因五山常隨波上下而居無定所，成天飛相往來，因不堪晝夜奔波，故抱怨連連，上告於天帝。天帝乃命海神禺彊使十五隻巨鼈負山，分三批輪班，六萬年一輪，「五山始峙而不動」。

「巨鼈負山」的神話淵遠流長，最早見於《楚辭·天問》：「鰲戴山抃」，王逸注引《列仙傳》曰：「有巨靈之鼈，背負蓬萊之山而抃舞戲滄海之中。」<sup>35</sup> 鼈為水陸兩棲動物，據人類學者凌純聲的研究，巨鼈負山的神話與「漂浮大地」、「動物負地」的原始宇宙觀有關。凌純聲調查太平洋諸島傳說，大多都有巨龜負島的故事，如「何阿西亞(Ho'asia)地方的東邊有一石名地震石，下由一龜所撐住，而聖克利斯多瓦(San

<sup>33</sup> 《莊子·逍遙遊》云：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖？」

<sup>34</sup> 參李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁127-129。

<sup>35</sup> 見西漢·劉向編集，東漢·王逸注，《楚辭》（北京：中華書局，1985），頁44。

Cristoval) 島即立於其上，龜的運動即造成該島的地震。」<sup>36</sup> 又如海洋島的大巴記巨龜神話：

海洋島 (Ocean Island) 是馱在龜背上的。他巴記 (Tabakea) 是隻在海底的大龜，背上頂著瘦長圓柱形的岩石，頂部張開像珊瑚形的菌類，上面就是海洋島。當島民所住的礁岩受到海浪的衝擊而感到顫動時，就認為是他巴記在移動了。<sup>37</sup>

在巨龜他巴記的神話中，海洋島的居民如同渤海五神山上的仙人一樣，擔心海島搖晃而捲入咆哮的海水中，他們希望他巴記被釘住，成為受限制的巨靈。逐漸地，他巴記變成了海洋的控制者，漁人轉而向它祈求安全通過危險的暗礁。<sup>38</sup>

而在大陸型的中國神話中，巨龜不僅是「負地」之使者，亦是「柱天」之巨靈。<sup>39</sup>《列子·湯問》記女媧補天神話云：「昔者女媧氏鍊五色石以補其闕；斷鰲之足以立四極。」<sup>40</sup> 王充《論衡》云：「鰲足可以柱天。」（《論衡·談天》）<sup>41</sup> 為何中國古人想像在洪水泛濫之後，女媧要以「鰲足」立於四極為天柱？龜鰲之形貌正可作為「天圓地方」的宇宙空間象徵：龜的圓拱形背甲象徵穹天，方平的腹甲則象徵四方大地。如梁·賀述的《禮統》曰：「神龜之象，上圓法天，下方法地，背上有盤，法丘山。」<sup>42</sup>

「龜腹甲」在古中國尤具占卜上的用途和神秘的象徵意義。學者多由龜的「長壽」特性來闡釋龜卜的緣由，而西方漢學家艾蘭 (Sarah Allan) 則從「龜之形」來解析古中國的神話宇宙觀。艾蘭於其專著The

<sup>36</sup> 凌純聲，《中國與海洋洲的龜祭文化》（臺北：中央研究院民族學研究所，1972），頁 100。

<sup>37</sup> 同前註，頁 101。

<sup>38</sup> 同前註，頁 101。

<sup>39</sup> 參高莉芬，《蓬萊神話》，頁 70-81。

<sup>40</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 115。

<sup>41</sup> 漢·王充，《論衡》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 107。

<sup>42</sup> 梁·賀述，《禮統》，收入《漢魏遺書鈔》（臺北：藝文印書館，1971），頁 3。

Shape of the Turtle (龜之形)一書中明確分析道：「如果將一個大方形的四角移除，這個「亞」字形就像龜腹甲的形狀：缺凹的四角是龜伸出四足的位置。正如方鼎的底座在安上鼎足之前也是「亞」字形，缺角處可安置鼎足。」<sup>43</sup> 以巨龜粗壯的四足作為四極天柱的神話想像，可說是處於大陸中央的古中國人極具特色的神話創造。

我們若進一步探索龜腹甲「亞」字形的意象，可發現「亞」字形與數字「四」和「十字形」都涵具著「空間方位」的象徵意義，而此類「方位空間意識」源自人類對於四方方位的空間知覺，可說是跨民族、跨文化的人類共通語言。法國神話學家列維·布留爾 (Lucien Levi-Brul) 考察北美各印地安部族文化發現：幾乎在一切印地安人部族的傳統中，四及其倍數都具有神聖的意義，「四」專門涉及東、南、西、北四方，和從這四方吹來的風。此外，希臘人畫各端相等的十字，也是「四」這個數的自然崇拜的標記和符號。<sup>44</sup> 法國神話學者坎伯 (Joseph Campbell) 亦指出：四是「儀式性數字」(ritual number)，意指宇宙的四個方向，具有宇宙神話學上的涵意。<sup>45</sup> 事實上，無論「十字形」(亦可說「亞字形」)或「方形」，都是數字四的意象表徵。猶太哲學家卡西爾 (Ernst Cassirer) 於《神話思維》論數字四的神話意義，云：「對數字四的崇拜表現為對十字形狀的崇拜，十字形狀證明是最悠久的宗教符號之一。…

---

<sup>43</sup> 筆者譯自 Sarah Allan, *The Shape of the Turtle* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991), p.106: As a large square with its corners removed, the *ya* resembles the turtle plastron with its indentations for four legs and also the base of a square *ding* vessel, the piece mould of which was also *ya*-shaped before the legs were attached.

<sup>44</sup> 法·Lucien Lévy-Bruhl 著，丁由譯，《原始思維》(北京：商務印書館，1995)，頁 205-210。

<sup>45</sup> 法·Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (神的面具：原始神話學) (London: Penguin Books, 1976), p.77: "Four is a ritual number in American Indian lore, referring to the four directions of the universe...but rather a cosmic reference."

在中世紀，當十字的四端被等同於天堂四界時，十字便是特定原始宇宙——宗教主題的再現。」<sup>46</sup>

論數字四與方形的關連，中文字「四」提供了一個絕佳的例證：中國神話學者葉舒憲考察中國古文字中的「四」字原有「三」和「四」兩種寫法，甲骨文所用的三是實數四的符號，而金文中除沿用甲文的三以外，又有現在使用的「四」的較早形式。為何「四」取代了「三」成為沿用至今的字形呢？葉舒憲認為「三」只具有算數意義，但「四」負載了初民對「四方位空間意識」的宇宙觀，神聖的意義亦由此產生。所以，儘管「四」比「三」筆畫為多，寫法也較複雜，但至終淘汰了「三」，而成為沿用至今的四的字形。<sup>47</sup>

「四方形」所呈現的結構意象，予人一種穩定的「秩序感」。借俄國哲人托波羅夫（В.Н. Топоров）說：「『三』是動態完美的象徵，『四』則是靜態完美（觀念範疇穩定的結構）之意象。」<sup>48</sup> 由此觀之，當五神山被象徵著方位秩序的巨鼈定位，而不再如先前一般「隨潮波上下往還」之時，它們即失去了流動的特性。然而從道家的宇宙論來看，生命始於源泉滾滾的流動狀態，固定和僵化則意味著生機的喪失。故《老子》七十六章云：「人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱生之徒。」《老子》五十五章又云：「物壯則老」，當生命發展到強盛的極致的當下，即開始趨向衰老與死亡，如月圓後開始虧缺，花朵盛開後即轉凋萎。如《列子·天瑞》引粥熊<sup>49</sup>曰：

<sup>46</sup> 德·Ernst Cassirer 著，黃龍保、周振選譯，《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 165-166。原文見 Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2, Mythical Thought* (New Haven and London: Yale University Press, 1955), p.102, 147, 148.

<sup>47</sup> 參葉舒憲，《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 196-200。

<sup>48</sup> 俄·В.Н. Топоров 著，魏哲譯，〈神奇的數字〉，《民間文學論壇》第 4 期（1985），頁 88-90。

<sup>49</sup> 粥熊即鬻熊，周文王師。《漢書·藝文志》道家載《鬻子書》凡二十二篇，

物損於彼者盈於此，成於此者虧於彼。損盈成虧，隨世隨死。往來相接，閒不可省，疇覺之哉？…亦如人自世至老，貌色智態，亡日不異；皮膚爪髮，隨世隨落，非嬰孩時有停而不易也。<sup>50</sup>

在強硬與柔軟的兩極之間，道家哲人寧可選擇棄剛強而處柔弱，盼復歸於如嬰兒未孩的狀態。或許就是在這樣的思維理路下，《列子》至終未讓渤海五神山永遠被巨龜固定，而安插了巨人釣龜的情節，使員嶠、岱嶼二山得以重獲自由，流歸北海，復返自然。

### （三）員、岱二山流於北極，沉於大海——「循環」與「回歸」的隱喻

相較於故事之初的「東海大壑」，故事之末的「北海」更加幽冥浩瀚，更近於無形之道。以「東」與「北」的方位象徵而論，東方、春季、青色皆是「生」的象徵，而北方、冬季、黑色則是「死」的象徵。<sup>51</sup> 然而冬季之後緊接著便是萬物復生的春季，所以北方與冬季意味著消失形體之後的萬物，預備等候另一個生命形式的再度誕生。古《周易》復卦作☱，上坤下震。彖云：「復其見天地之心」，王弼注曰：「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。」故冬至之日，正好就是陽氣始生之時。<sup>52</sup> 在中國的宇宙觀中，宇宙是生生不息的歷程，天地萬物時時刻刻都在變化，永無止息之時。如《列子·天瑞》曰：「運轉亡已，天地密移，疇覺之哉？」<sup>53</sup> 天地看來似乎不動，其實卻無時不刻地在變動運轉之中，只是人不察覺而已。《列子·湯問》亦引夏革曰：「物之終始，初無極已。

---

但今《鬻子》一卷為後人偽托。《列子》所引粥熊言論與今本不類，可能出自《鬻子》原本。參楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，2012），頁 28。

<sup>50</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 13。

<sup>51</sup> 潘朝陽，《心靈·空間·環境——人文主義的地理思想》對中國五行思想與空間方位之關係作了清楚的圖示。見氏著，頁 197。

<sup>52</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注》（臺北：華正書局，1981），頁 336-337。

<sup>53</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 13。



始或為終，終或為始，惡知其紀？」此言指萬物雖變動不已，然變化中卻有常則，此常則乃終始相循的無窮反復，可以「圓形運動」象徵之，如《老子》二十五章所云：「周行而不殆」。

關於「循環」的意象，概念隱喻學者詹森（Mark Johnson）提出兩種圖示來表現：一是「圓形」（circle），二是「波形」（the sine wave）。「圓形」代表回歸原點，「波形」則有起有落。<sup>54</sup> 對比《列子·湯問》五神山在故事之初常隨潮波上下往還的意象，與故事之末二山沉於北海的結局，前者的「潮波」之水，與後者「北極深海」之水，此二「海水之喻」有何異同？又有何關連？若以「北極深海」為「靜」的象徵，「潮波之水」則可說是「動」的象徵。詹森解釋「波形」意象時云：個體從誕生至成熟，繼而趨向衰亡的過程，並非單純的重覆，而是有起有落，如潮波之起伏，較宜以具有周期性「起」與「落」的「波形」（the sine wave）表示。<sup>55</sup> 伊里亞德（Mircea Eliade）的比較宗教學研究亦指出，「波形紋」在古埃及象形文和歐陸史前時代的器物上，經常作為流水、月的周期，以及女性生育力的象徵。<sup>56</sup> 就個體生命的周期而言，潮起潮落的「波形」象徵的是個體歷經生、老、病、死不停變動的過程；但就道而言，無始無終的「圓」才是道的象徵。是故《列子》五神山故事之初，五壺山在東海大壑中隨潮波上下往還的意象，可謂「生」的意象；另一方面，故事之末二山沉於北海所表徵的則是「有生復於不生，有形復於無形」的永恒回歸。<sup>57</sup> 如《老子》三十二章云：「道之在天下，猶

<sup>54</sup> Mark Johnson, *The Body in the Mind* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), pp.119-121.

<sup>55</sup> 譯自 Mark Johnson, *The Body in the Mind*, p.119-120。原文如下：For us, life patterns do not simply repeat; they exhibit a character of build-up and release... This climatic structure of the cycle is perhaps best represented by the sine wave with its periodic "rise" and "fall."

<sup>56</sup> 伊里亞德的考古研究指出，水、月和女性皆象徵生育力。歐陸新石器時代的瓶器上VVV符號是水的象徵，此符號在埃及古象形文中也意指「流水」。早在舊石器時代，波形即是水和月周期生育力的象徵。見 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed & Ward, Inc. 1958), p.189。

<sup>57</sup> 語出《列子·天瑞》：「終乎本無始，進乎本不久。有生則復於不生，有

川谷之與江海。」萬物如眾川奔流入海，大海卻無增無減；就如「萬物」各有其運動的軌道，但「道」本身卻無運動相。「海」作為道的隱喻，它「吐出萬物，消納萬物」的性質始終如一。<sup>58</sup>《列子·湯問》中的五神山出自東海大壑，後漂流北極，最終沉於大海。若以諸神山比喻萬物，以大海喻道，則諸山雖漂流遷徙極遠，但在大海來看，諸山皆是自海而生，復歸於海而已。

其實早在故事之初，《列子》已藉「歸墟」大壑之名點明五神山寓言的主旨乃「復歸於無」。「歸」與「墟」皆是《列子》書中的關鍵概念。先論「歸」字在《列子》書中的意涵，《列子·天瑞》曰：「古者謂死人為歸人。」又云：「鬼，歸也，歸其真宅。」<sup>59</sup>《列子》藉晏子之口說：「行而不知歸，失家者也。…有人去鄉土，離六親，廢家業，遊於四方而不歸者，何人哉？世必謂之為狂蕩之人矣。」<sup>60</sup>《列子》視生為旅行，視死如歸家，則死亡並不可怕，乃是真正的回家、永遠的安息，正如旅行在外的遊子，無不盼望歸鄉得享安息的那日。《列子·天瑞》描述到達生命終點站的那日，「精神離形，各歸其真」，「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？」<sup>61</sup>指形體消解、返歸自然。據此，〈湯問篇〉員、岱二山沉於北極大海所呈現「形體消溶、復歸於無」的意象，可解為「復歸真宅」的隱喻。

再論「歸墟」之「墟」，「墟」古字為「虛」，本謂大丘，原具有空間上的意義。林義正〈論列子之虛〉一文曾將《列子》書的「虛」字歸納為（1）虛假、（2）耗盡、（3）空間、（4）現象變化的消失面、（5）心靈虛靜凡五義，《列子》全書中「虛」字總計出現二十三次，

形則復於無形。」

<sup>58</sup> 道同時具備「吐出」與「消納」兩種功能。此論點參楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》第2期（1999.3），頁193。

<sup>59</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁9。

<sup>60</sup> 同前註，頁12。

<sup>61</sup> 同前註，《列子譯注》，頁9。

其中空間意達七次，數量和比例皆較其他先秦典籍為多。<sup>62</sup> 就「虛」的空間意而言，「虛」與神話中的崑崙山關係十分密切。按《說文·丘部》：「虛，大丘也。崑崙丘謂之崑崙虛。」<sup>63</sup> 「丘」之山形周高中低，內部空虛，故亦稱「虛」，「虛」有「中空」之意。<sup>64</sup> 據御手洗勝考察，《列子·湯問》的「歸墟」、《莊子·秋水》的「尾閭」，與中國神話中的「崑崙丘」同樣具有圓錐形的構造，頂端並有如火山口的縫隙和開口，內部是無底深谷。<sup>65</sup> 這種中空大丘亦出現在《列子·湯問》的樂園終北國，國中有一山，名曰「壺嶺」，狀若甌甑，頂有口，狀若圓環，名曰滋穴，且有水自頂口湧出，一源分為四埒，注於山下。無獨有偶，「歸墟」大壑中的五山之一名為「方壺」，可說是丘山中空意象的反覆呈現。《列子》屢次以「壺」命名，實有深意。<sup>66</sup> 不僅「方壺」如此，五山之一的「員嶠」亦然。據吳澤順的研究，崑崙山因其周高中空之形而別稱「環丘」、「員丘」。<sup>67</sup> 《拾遺記》更記載：「員嶠山一名環丘，上有方湖，周回千里。」<sup>68</sup> 由此可見諸神山不僅山形如壺，且壺中有水，形如渤海中的歸墟大壑。綜上所述，「墟」既是空間意象，也是實體隱喻，它以神話地理中的崑崙丘為原型，是一座中有虛谷的大山。借神話學家紐曼（Erich Neumann）的話來說，深壑、洞穴、深淵、峽谷等意象，在

<sup>62</sup> 見林義正，〈論列子之虛〉，《哲學論評》第22期（1999），頁109-112。

<sup>63</sup> 漢·許慎著，臧克和、王平校訂，《說文解字新訂》（北京：中華書局，2002），頁541。

<sup>64</sup> 參御手洗勝，〈「尾閭」という語の原義について〉，《広島大学文学部紀要》第47集（1988），頁45。

<sup>65</sup> 御手洗勝，〈「尾閭」という語の原義について〉，頁50。

<sup>66</sup> 《列子》書中不乏以「壺」命名的人名和地名，如頗具神祕色彩的列子之師「壺丘子」，以及〈湯問篇〉中的杜撰地名「方壺」和「壺嶺」等。關於《列子》以「壺」命名的喻意解析，參拙作，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——以《列子》為中心所作的考察〉，《東華漢學》第二十四期（2016.12），頁29-60。

<sup>67</sup> 參吳澤順，〈黃帝軒轅氏系混沌之神考〉，《東岳論叢》第6期（1991），頁64。

<sup>68</sup> 晉·王嘉，《拾遺記》（臺北：三民書局，2012），頁309。

無數神話和儀式中乃扮演著「大地子宮」的角色。<sup>69</sup>「歸墟」之名所意味的，正是回歸大壑、回歸母腹、回歸那稱為「萬物母」、「萬物經」的生生之道。<sup>70</sup>如楊儒賓於〈道與玄牝〉所言：「道帶著母性成分，它不斷以「反一返」的循環方式，驅使萬物由道之母體生出，最後又回歸於道之母體。」<sup>71</sup>

《列子·湯問》五神山寓言結尾，岱輿、員嶠兩山流於北極、沉於大海的一幕，精彩演示了回歸之旅的最終回。神山之旅正如《老子》所述道之軌跡：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（《老子》二十五章）道曰「大」，如「大海」廣闊無際，亦如「大壑」般深邃無底。《列子》神山之旅始自東海大壑，初常隨潮波上下往還；後被天帝與海神所指派的巨鼈定位，方峙而不動。然而五山既屬天地萬物，便仍在物化不已的循環流變中。一旦龍伯大人來，一釣而連六鼈，合負而去，圓、岱二山便失其根，流於北極了。由東海大壑流至北極大海，神山之旅誠可謂大而逝、逝而遠，但在道家思維中，再大再遠的旅程終將返回原點。所謂「返回原點」，不是回到物之初，就像岱輿、員嶠二山最後並未回到東海大壑，而是沉歸北極大海。如賴錫三指出：「道家式的回歸，其實比神話式的回歸要更徹底而究竟，它所要返回的不只是創世之初而已，而是創世紀之前。…用道家的話說，即是回到先天地生的道。」<sup>72</sup>大壑、山谷、壺器、母腹等容器意象作為「生生之道」的象徵，著重表明道的

<sup>69</sup> 原文見 Erich Neumann, *The Great Mother: an analysis of the archetype* (Princeton: Princeton UP, 1963), p.44: "Such symbols as chasm, cave, abyss, valley, depths, which in innumerable rites and myths play the part of the earth womb that demands to be fructified." 紐曼 (Erich Neumann) 承繼弗洛伊德 (Sigmund Freud) 和榮格 (Carl Jung) 的潛意識理論，並開展分析心理學在神話研究上的意義。其名著《大母神：原型分析》一書之第四章專從「容器」意象探討神話和宗教儀式中的女性生殖象徵。

<sup>70</sup> 〈太一生水〉曰：「大一藏於水，行於時，周而又始，以己為萬物母；一缺一盈，以己為萬物經。」

<sup>71</sup> 參楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》第二期（1999.3），頁 185。

<sup>72</sup> 參賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），頁 256。

創生性，但此類意象皆有形體；唯以幽冥的北極深水作為神山之旅的最終歸宿，才能完美呈現「復歸於無」的道家哲思。岱、圓二山流於北極，沉於大海所表明的「回歸」，乃是從「動」至「靜」，從「有」到「無」，也是「物」歸於「道」的旅程。《老子》十六章云：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」生命的根源是「虛靜」的狀態，這是眾生命定回歸的根底，也是《列子》於寓言之初藉地名所點明的主要寓意——「歸墟」，亦即「歸其真宅」。

### 三、結語

《列子》不僅保存了許多珍貴的中國神話，而且對神話加以改造，藉以表達道家思想。本文比對《列子》與其他典籍對「渤海仙島」的記載，發現《列子》對渤海仙島傳說所增添的五山漂浮、巨鼈負山、巨人釣龜，以及二山流歸北海故事情節，意在講述道家宇宙生成論，應以「寓言」視之。此寓言起首《列子》即以大壑名曰「歸墟」點明寓意：這裏說的是一個「復歸於無」的故事。漂浮於東海大壑中的五神山，根无連箸，常隨潮波上下往還，有如胎兒浮於母體羊水之中；而「東海大壑」的中空容器意象，與《老子》常用的谿谷、玄牝、橐籥等意象，以及《莊子》的葫、瓢和渾沌隱喻，同屬「生生之道」的象徵。《列子》將東海神山之一的「方丈」易名為「方壺」，又在歷代所記的蓬萊、方丈、瀛洲三神山之外，增加「岱輿」、「員嶠」二山，這並非僅是對古神話傳說的踵事增華而已，應該還蘊含隱而未顯的奧妙之理。蓋《列子》所增列的「岱輿」、「員嶠」二山，在被巨鼈固定後又重獲自由，至終流於北極、沉於大海，復返自然。綜觀岱、圓神山的旅程，從形如母腹子宮的「大壑」中隱然顯現，後經象徵方位秩序的「巨鼈」定位，好比生命之歷經初生、長成、僵化和老衰。在故事結尾，二神山沉於北極幽冥大海之時，形體消失、復歸於無所喻表的死亡與歸墟之意象，在《列

子》來看卻是「歸其真宅」，也呼應了故事之初《列子》所命「歸墟」之名。從「循環意象基模」的觀點來看，二山沉於北海所隱喻的非僅只生命的死亡，更意味著消失形體之後的萬物，還預備等候著另一個生命形式的再生。而「北極大海」的幽冥意象，較故事之初的「東海大壑」更近於無形之道的象徵。《列子·天瑞》云：「不生者能生生，不化者能化化。」<sup>73</sup> 所謂「不生不化者」即是獨立永存的生生之「道」。又云：「不生者疑獨，不化者往復。」<sup>74</sup> 道使生命循環往復，這循環無窮無盡。本文對《列子》歸墟神山的詮釋著重宇宙生成論的面向，至於「復歸於無」在道家心性論及修養工夫論上的多層意義，則當另為文探討之。

---

<sup>73</sup> 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁2。

<sup>74</sup> 同前註。

## 主要徵引書目

### 一、傳統文獻

- 王雲五主編，《周易》。臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 陳鼓應，《老子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館，1988。
- 王叔岷，《莊子校詮》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994。
- 楊伯峻，《列子集釋》。北京：中華書局，2012。
- 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》。上海：上海古籍出版社，1991。
- 【西漢】司馬遷，《史記》。臺北：臺灣商務印書局，1968。
- 【西漢】劉向編集，【東漢】王逸注，《楚辭》。北京：中華書局，1985。
- 【西漢】劉安，《淮南子》。上海：上海古籍出版社，1989。
- 【東漢】王充，《論衡》。上海：上海古籍出版社，1990。
- 【東漢】班固，《漢書》。臺北：鼎文書局，1977。
- 【東漢】許慎，臧克和、王平校訂，《說文解字新訂》，北京：中華書局，2002。
- 【魏】王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注》。臺北：華正書局，1981。
- 【晉】郭璞、【清】郝懿行注，袁珂譯注，《山海經》。臺北：台灣古籍出版有限公司，2004。
- 【晉】王嘉，石磊注譯。《拾遺記》，臺北：三民書局，2012。
- 【梁】賀述，《禮統》，收入《漢魏遺書鈔》。臺北：藝文印書館，1971。

### 二、近人論著

#### (一) 專書

- Allan, Sarah. *The Shape of the Turtle*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991.

- Campbell, Joseph. *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Penguin Books, 1976.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. New York: Dover Publication, 1953.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2, Mythical Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1955.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, Inc. 1958.
- Johnson, Mark. *The Body in the Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Lévy-Bruhl, Lucien著，丁由譯，《原始思維》。北京：商務印書館，1995。
- Neumann, Erich. *The Great Mother: an analysis of the archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- 王孝廉，《中國神話世界》。臺北：洪葉文化，2005。
- 卡西爾（Ernst Cassirer）著，黃龍保、周振選譯，《神話思維》。北京：中國社會科學出版社，1992。
- 艾蘭（Sarah Allan）、魏克彬（Crispin Williams）原編，邢文編譯。《郭店《老子》：東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002。
- 李豐楙，《六朝隨唐仙道小說研究》。臺北：臺灣學生書局，1986。
- 凌純聲，《中國與海洋洲的龜祭文化》。臺北：中央研究院民族學研究所，1972。
- 高莉芬，《蓬萊神話》。臺北：里仁書局，2008。



曹逢甫、蔡立中、劉秀瑩，《身體與譬喻：語言與認知的首要介紹》。

臺北：文鶴出版社，2001。

陳鼓應，《老莊新論》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006。

游琪、劉錫誠主編，《葫蘆與象徵》。北京：商務印書館，2001。

葉舒憲，《中國神話哲學》。北京：中國社會科學出版社，1992。

葉舒憲，《莊子的文化解析》。武漢：湖北人民出版社，1997。

潘朝陽，《心靈·空間·環境—人文主義的地理思想》。臺北：五南圖書公司，2005。

劉貽群主編，《龐樸文集》。濟南：山東大學出版社，2005。

賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》。新竹：國立清華大學出版社，2008。

## （二）專書論文或期刊論文

托波羅夫（B.H.Топоров）著，魏哲譯，〈神奇的數字〉，《民間文學論壇》第4期（1985）：88-90頁。

沈清松，〈空間、山水與雲氣：對中國山水畫論與古代宇宙論的哲思〉，《哲學與文化》第39卷第11期（2012.11），頁77-94。

吳佩晏、張榮興，〈心理空間理論與《論語》中的隱喻分析〉，《華語文教學研究》第7卷第1期（2010），頁97-124。

吳澤順，〈黃帝軒轅氏系混沌之神考〉，《東岳論叢》第6期（1991），頁63-65。

周大興，〈外遊與內觀——論列子好遊〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第2期（2009），頁59-79。

林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》第29卷第8期（2002），頁762-771。

林義正，〈論列子之虛〉，《哲學論評》第22期（1999），頁105-136。

林麗真〈列子研究之動向〉，《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》臺北：文津出版社，1997，頁595-618。

- 林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《臺大文史哲學報》第52期（2000），頁119-140。
- 陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——以《列子》為中心所作的考察〉，《東華漢學》第24期（2016.12），頁29-60。
- 御手洗勝，〈「尾閭」という語の原義について〉，《広島大学文学部紀要》第47卷（1988.1），頁43-51。
- 張榮興，〈心理空間理論與《莊子》「用」的隱喻〉，《語言暨語言學》第13卷第5期（2012），頁999-1027。
- 葉海煙，〈《太一生水》與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》第26卷第4期（1999.4），頁336-343。
- 楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》第2期（1999.3），頁163-195。
- 鄧育仁，〈隱喻與情理——孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》第38卷第3期（2008.9），頁485-504。
- 鄧育仁，〈隱喻與公民論述：從王者之治到立憲民主〉，《清華學報》第41卷第3期（2011.9），頁523-550。
- 鄭毓瑜，〈舊詩語的地理尺度〉，收錄於黃應貴、王璦玲主編，《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》（臺北：漢學研究中心，2009），頁251-292。
- 賴錫三，〈《老子》的渾沌思維與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第49期（2015.6），頁1-42。

## Selected Bibliography

- Allan, Sarah. *The Shape of the Turtle*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2, Mythical Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1955.
- Chen, Guying. *Laozi jinzhū jinyi* (The Laozi with Annotation and Translation). Taipei: The Commercial Press, 1988.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Johnson, Mark. *The Body in the Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Lin, Yizheng. "Lun Liezi zhi xu (On Liezi's Idea of Emptiness)," *National Taiwan University Philosophical Review*, vol.22, 1999, pp.105-136.
- Mitarai, Masaru. "On the etymology of the term *wei-lu*," *The Hiroshima University Studies, Faculties of Letters*, vol.47, 1988, pp. 43-51.
- Shanhaijin* (The Classic of Mountains and Seas). Annotations by Gou Pu, Haoyixing, and Yuan Ke. Taipei: Taiwan Classics Publishing Company, 2004.
- Sima, Qian. *Shiji* (Records of the Grand Historian). Taipei: The Commercial Press, 1968.
- Yan, Beiming, and Yan Jie. *Liezi yi zhu* (The Liezi with Translation and Annotation). Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1991.
- Yang, Bojun. *Liezi jishi* (Collected Annotations on the Liezi). Beijing: Zhonghua Book Company, 1996.
- Yang Rur-Bin. "Dao yu xuanpin (Dao and the Profound Female)," *Taiwan Philosophical Studies*, vol.2, 1999, pp.163-195.

---

## **Myth and Meaning in the Daoist classic of Liezi: An analysis of the parable of the five sacred mountains**

**Yin-Ching Chen\***

### **Abstract**

The Book of Liezi not only preserved many Chinese myths and legends, but also added adaptations to these ancient tales to illustrate Daoist thought. Therefore, the Liezi's fantastic accounts may be read as parables. Based on the study of Chinese mythology and Daoist philosophy, and with reference to contemporary theories of conceptual metaphor and image schemas, this paper analyses major metaphors in the Liezi's parable of Five Sacred Mountains in the Bo Sea: First, the grand ravine and the five mountains—metaphors of the Dao and myriad things; Second, giant turtles bearing the mountains—the symbol of immobilization and order; Third, the mountains drifting to the North and sinking in the sea: the cycle image and the eternal return. I hope through this paper to expound the hidden meanings in Daoist metaphors, and to present how the Liezi's parable turns the abstract thought of Daoism into a more lively, visible and approachable work.

**Keywords:** The Liezi, the myth of *Guixu*, Daoist parable, metaphor, image schema theory

---

\* Assistant professor, Department of Chinese as a Second Language, National Taiwan Normal University